

0- 776838

На правах рукописи

Румянцев

РУМЯНЦЕВА Людмила Николаевна

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД КАК СПОСОБ
ОБОСНОВАНИЯ ЭТИКИ И РЕЛИГИИ**

Специальность 09.00.01 Онтология и теория познания

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Киров
2009

Работа выполнена в Государственном образовательном учреждении
высшего профессионального образования
«Костромской государственный технологический университет»
на кафедре философии

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Роднов Лев Николаевич

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Лобанов Сергей Дмитриевич

кандидат философских наук, доцент
Дурилов Александр Павлович

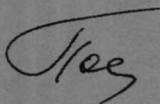
Ведущая организация: ГОУ ВПО «Костромской государственный
университет имени Н. А. Некрасова»

Защита состоится 29 мая 2009 г. в 16.00 на заседании диссертационного совета Д 212.041.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук, доктора культурологии при ГОУ ВПО «Вятский государственный гуманитарный университет» по адресу: 610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26, ауд. 104.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ГОУ ВПО «Вятский государственный гуманитарный университет» по адресу: г. Киров, ул. К. Либкнехта, д. 89.

Автореферат разослан « ____ » _____ 2009 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета



Н. И. Поспелова

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000556102

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В век радикальных перемен в социально-политической и духовной жизни общества человеческий фактор требует более пристального философского осмысления. Место прогрессирующей символизации мира, возникающей вместе с наукой, техникой, формализацией людей в социуме, цивилизации, которая отчуждает человека от «самих вещей», должна занять некая «новая непосредственность», переживающий и любящий контакт личности с вещью и личности с личностью. Именно феноменология дает возможность найти в себе точку соприкосновения с миром и воспринять его сущностную структуру.

Феноменология в философской мысли XX века занимает особое, можно сказать исключительное, место. Именно феноменология выступила с наиболее четко и последовательно заявленным притязанием быть философией по преимуществу. Вечный поиск незыблемых оснований достоверности гуссерлевская феноменология вознамерилась завершить в себе самой. Если эта попытка и не достигла поставленной цели, нельзя не признать ее исключительной продуктивности для гуманитарного сознания нынешнего века. Несмотря на многочисленные оппонирования ей, ее интеллектуальный авторитет бесспорен, а инициированные ею новации и инициативы в гуманитарной области многочисленны и влиятельны. Она породила наиболее глубокие и интересные культурные резонансы, привела к созданию новых и своеобразных направлений философской мысли. Не будет преувеличением сказать, что именно феноменология стала синонимом самой продуктивной философской позиции прошлого столетия. Поэтому ее теоретическая оценка, прежде всего в исходном, гуссерлевском варианте, имеет принципиальное значение для диагностирования современных философских поисков вообще.

Таким образом, обоснование этики и религии через феноменологический метод дает возможность придать этическим и религиозным ценностям, отодвинутых людьми на задний план, то значение, которое они некогда имели.

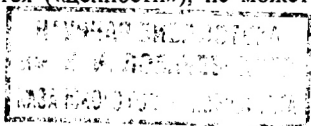
Своевременность данной темы определяется, с одной стороны, неизменной актуальностью этики и религии, с другой, – отсутствием убедительной и приемлемой разработки данной темы, которая не просто декларировала бы их ценности, а показала бы путь (способ) их достижения.

Степень разработанности темы исследования. В Германии учениками и последователями Гуссерля были М. Хайдеггер, О. Беккер, Е. Финк, А. Пфендер, Э. Штайн, М. Шелер, Л. Ландгребе, Х. Конрад-Марциус, Д. Гильдебранд и др. Некоторые из них, подобно М. Хайдеггеру или Шелеру, получив от гуссерлевской феноменологии важные стимулы, затем нашли свой путь в философии.

В Польше воздействие феноменологии, опосредованное философией талантливого ученика Гуссерля Р. Ингардена, ощущается и по сей день. В дореволюционной России интерпретаторами феноменологии были Г. Шпет, Б. Яковенко. Эмигрировавший из России Р. Якобсон также испытал немалое влияние феноменологии. Еще до второй мировой войны, но особенно во время войны и послевоенное время идеи феноменологии получили широкое распространение во Франции. Видные французские феноменологи – М. Мерло-Понти, Э. Левинас, М. Дюфрэн, Г. Берже. Влияние идей Гуссерля испытали также Ж.-П. Сартр, Г.-Г. Гадамер, П. Рикер и др.

Феноменологическое движение после Гуссерля не имеет единых, твердых очертаний и институтов. Однако до сих пор публикующееся многотомное собрание сочинений Э. Гуссерля «Гуссерлиана» (Husserliana) успешно распространяется в разных странах мира. Сегодня феноменология является одним из основных направлений современной философии. Имеется огромный массив исследовательской литературы отечественных и зарубежных авторов, посвященной общим и частным проблемам феноменологии Гуссерля. Среди наиболее значительных работ по гуссерлевской феноменологии в целом следует назвать исследования Г.Г. Шпета, Г. Шпигельберга, Н.В. Мотрошиловой, П.П. Гайденко, В.И. Молчанова, А.Ф. Зотова, В.У. Бабушкина, К.С. Бакрадзе, К.А. Свасьяна, Э. Штрёкер, А. Агуирре. Исследований, посвященных феноменологической этике и религии значительно меньше, хотя и имеется ряд статей Е.Борисова, Б.В. Маркова, П.П. Гайденко. Среди зарубежных работ по применению феноменологии к религии и этике нужно особо выделить исследования Манфреда Фрингса, Ангелы Зандер, Габриэль Шнайдер. Что же касается непосредственной темы данного исследования, то нам не удалось обнаружить отечественных работ, в которых бы систематически анализировались основополагающие моменты применения гуссерлевского феноменологического метода по отношению к религии и этике. По этой причине мы уделяем преимущественное внимание первоисточникам, т.е. текстам Гуссерля и Шелера. При этом обнаруживаем трудности, которые не удалось решить внутри «феноменологического движения» и которые, следовательно, требуют разрешения.

Первая трудность – аксиологическая, вторая – логическая. Аксиологическая проблема связана со способом выведения тех нравственных ценностей, о которых она говорит, ссылаясь на добродетель в платоновском смысле слова. Но можно ли с помощью феноменологической редукции, которая выступает в этой философии основным методом обнаружения этих ценностей, действительно их обнаружить, определить, выявить? Диссертант полагает и показывает, что нет. С помощью редукции мы приходим лишь к «чистому сознанию», к трансцендентальному «я», состоящему из платоновских эйдосов, идей разума. Наверное, поэтому Хайдеггер и отказался от феноменологии своего учителя Гуссерля, заявив, что то, что оценивается («ценности»), не может быть бесценным, то есть



подлинно нравственным. Не по этой ли причине Макс Шелер, апеллируя к Б. Паскалю в своём «Ordo Amoris», так и не отвечает на вопрос, что же из себя логически представляет этот Паскалев «порядок сердца».

Так что аксиологическая проблема упирается в феноменологии в проблему логическую и не даёт последнюю однозначно решить, поскольку требует иного – неплатоновского – решения проблемы разума и подлинной человеческой разумности. На базе указанных выше источников автор пытается решить эту проблему. Подлинная ценность феноменологии уже в том, что эта проблема ею поставлена. В философии, как известно, грамотная постановка вопроса не менее важна, чем само решение.

Объектом исследования являются феноменологические концепции Э. Гуссерля и М. Шелера.

Предмет исследования – этика и религия в феноменологическом измерении.

Цель и задачи исследования. Цель исследования состоит в том, чтобы путем критического анализа основных положений феноменологии Гуссерля установить перспективы феноменологического метода в плане сущностного исследования религиозного и этического.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- проанализировать феноменологию в качестве целостного опыта сознания;
- обозначить основания, по которым беспредпосылочная способность интуиции рассматривается в качестве истока всех направлений познавательного опыта;
- транскрибировать смысл феноменологического метода и показать ту роль, какую он играет в феноменологии как самостоятельном и обоснованном процессе обретения знания, претендующего на истинность;
- выявить на базе критики кантовского категорического императива четкое различие этики как учения о морали и этики как учения о нравственности;
- проанализировать способность этики формировать в человеке ценностные суждения о различных предметах или действиях;
- установить основные воззрения, подходы и методологические принципы анализа проблемы религии;
- проанализировать феноменологию религиозного опыта.

Методология исследования. Очевидность результатов критики и выявления перспектив феноменологического подхода может быть гарантирована в имманентном анализе. Одной из базовых норм, которой должна удовлетворять любая теория, претендующая на научность, является принцип непротиворечия. Нетрудно заметить, что лишь имманентная критика способна вскрыть противоречия того или иного учения, поскольку для их обнаружения требуется исходить из общих оснований и руководствоваться едиными принципами. Вот почему ведущим методом

нашей работы станет феноменологический метод в том предельно широком смысле, который допускают его базовые принципы (прежде всего гуссерлевский «принцип всех принципов»). Использование феноменологического метода позволяет выявить и обосновать конкретную первооснову, благодаря которой все то, что трансцендируется сознанием, в том числе любая реальность в мире, обретает смысл своего существования и имеет определенный мотив.

Вместе с тем нужно иметь в виду, что анализ оснований феноменологического подхода не может быть осуществлен исключительно силами самого рассматриваемого метода. Данное обстоятельство ведет к расширению методологической базы исследования за счет привлечения наиболее общих методов философского исследования, таких как: анализ, синтез, систематизация, сравнительный и исторический подходы.

Теоретическая основа диссертационного исследования. Поскольку настоящее диссертационное исследование опирается на феноменологические акты человеческого сознания, то ясно, что в основании его должна лежать феноменология главного ее создателя – Э. Гуссерля (1859–1938) с его основополагающими произведениями, такими как: «Логические исследования» (1901), «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Трансцендентальная логика и формальная логика» (1929), «Картезианские размышления» (1931) и особенно его последняя работа «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

Рассмотрены работы такого интересного и оригинального феноменолога, каковым был М. Шелер (1875–1928) с его, порой излишней, критикой кантовской трансцендентальности и такими его фундаментальными работами как: «Кризис ценностей» (1919), «О вечном в человеке» (1924), «Положение человека в космосе» (1928), «Формы знания и общество» (1926), «Сущность и формы симпатии» (1923). Особенно была важна его работа «Формализм в этике и неформальная этика ценностей» (1916), где феноменологический метод был применен к сфере нравственности не в смысле кантовской этики. Необходимо заметить при этом, что ни одна работа не может «объять необъятное», в силу чего мы исключили из рассмотрения другого классического феноменолога Николая Гартмана (1882–1950), тем более что он в целом идет по пути М. Шелера.

Вместе с этим нельзя пройти мимо работ М. Бубера (1878–1965), особенно таких его работ как: «Я и Ты» (1922) и «Проблема человека» (1947), где он метафизически, то есть собственно философски, конкретизирует проблемы, поставленные трансцендентальной философией и выводит её непосредственно в философскую антропологию с её вопросом: что такое человек в его сущностном бытии, в его диалоге с миром и человеком, а не в монологе хайдеггеровского “Da-sein”?

За основу настоящего исследования были положены основные идеи Л.Н. Роднова и его работы, связанные с его ответом на нерешенный

М. Хайдеггером вопрос: что значить мыслить – мыслить разумно и мыслить рассудочно, но не формально?

Подоплека указанных источников кроется в неприятии того старого, классического, рационализма, когда, как верно замечает Я.Э. Голосовкер, «восторги интеллекта без участия сердца и воображения, то есть высшего инстинкта культуры, – скоропроходящие восторги».¹

Научная новизна исследования.

1. Определена сущность сознания, которая обнаруживает себя в деятельном единстве разумной мысли и нравственной любви.

2. Определено истинное понятие сознания и неистинные его формы.

3. Разрешена проблема различения этики как учения о морали и этики как учения о нравственности.

4. Материальная этика ценностей Шелера рассмотрена как учение об утверждении нравственных ценностей в жизни человека.

5. Показано, что чувственно-эмоциональная интуиция ставит ценности в нужном порядке, независимо от воли и долга.

6. Показаны сложности изучения религии в рамках феноменологического метода.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Категорический кантовский императив носит рассудочный, а вовсе не разумный, характер и выражает собой отношение людей в «гражданском обществе», т.е. обществе, основанном на коллективности, определенной нормами и формами правосознания. В этом смысле категорический кантовский императив можно назвать моральным императивом, но нельзя назвать подлинно нравственным.

2. Этика как учение о нравственности определяется иным императивом: поступай по отношению к другому исходя из понимания и, следовательно, любви к нему, и тогда ты и другому, и себе принесешь добро.

3. Выйти из тавтологического круга «добро-зло» можно положив в определяющее основание добра то, что его делает добром – положить любовь как любовь. В основании же зла лежит ненависть.

4. В основании этики как учения о нравственности лежит совесть и свобода, определенная актом совести.

5. Рассудок не может «дотянуться» до эсхатологической, т.е. до религиозной, сферы бытия и только разум способен трансцендироваться за пределы налично-предметного бытия.

6. Сущностная феноменология религии должна включать не только философский анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе и обществе.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Результаты диссертационного исследования способствуют разработке

¹ Голосовкер Я.Э. Засекреченный секрет. Томск: Водолей, 1998. С. 86

проблемно-теоретической основы для возможных подходов к изучению разнообразных аспектов взаимодействия феноменологии, этики и религии. Они также могут применяться в лекционных курсах по теории познания, современной западной философии и религиоведению.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования отражены в научных публикациях, докладывались на Международной научно-технической конференции «Актуальные проблемы переработки льна в современных условиях» (Кострома, 2006), на Всероссийской научно-практической конференции «Современные проблемы социально-гуманитарных наук» (Кострома, 8–9 декабря 2007), на юбилейной межвузовской научно-практической конференции аспирантов, студентов и молодых исследователей «Теоретические знания – в практические дела», посвященной 50-летию филиала ГОУ ВПО «РосЗИТЛП» в г. Омске (Омск, 25 марта 2008), обсуждались на заседаниях кафедры философии КГТУ.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка. Содержание изложено на 157 страницах, список литературы насчитывает 165 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ.

Во **Введении** определяются цели и задачи исследования, обосновывается его актуальность, характеризуется степень теоретической разработанности темы, формулируются методы исследования, указывается научная новизна, а также теоретическая и практическая значимость полученных автором результатов.

В **первой главе «Феноменологическое познание»** даётся характеристика феноменологии как своеобразной практики осмысления, пытающейся проникнуть к истокам человеческого опыта и познания. При этом феноменологию интересует не фактическая сторона познания, исследуемая психологией и смежными с ней науками, а сущностные, или смысловые структуры, подлежащие философскому анализу в их всеобщности. Разработанная Гуссерлем феноменология – это феноменология сознания. По Гуссерлю, именно опыт сознания является тем первичным опытом, в котором нам даны «сами вещи», поскольку существование сознания непосредственно очевидно. В непосредственном опыте феноменология рассматривает мир в его данности сознанию, то есть в качестве феномена. Основной вопрос феноменологии есть вопрос не о вещах в их подлинности, а вопрос о том, каким должно быть сознание для того, чтобы осуществлялась истина познания.

Отличительными чертами феноменологии являются: нацеленность на вскрытие и приведение к непосредственной очевидности тех пластов нашего опыта, которые в обыденной жизни остаются незримыми, зачастую, будучи основанием зримых; экспликация и истолкование смыслового содержания этого опыта и его сущностных структур; преимущественно описательный (а

не объяснительный, каузальный) характер исследования; наличие определённых методологических правил и принципов организации исследовательской работы.

Первый параграф «Смысл и сущность феноменологии», по мнению автора, должен снять вопрос об определении сущности человеческого сознания, а также вопрос о том, когда сознание человека может быть истинным, или сущностным, а когда сознание может быть неистинным, несущностным. При написании данного параграфа автор опирался, прежде всего, на работы Л.Н. Роднова.

Для определения сущности человеческого сознания, необходимо разобрать структуру сознания. Так как человек обладает только двумя способностями: способностью мыслить и способностью чувствовать, то поток сознания, следовательно, состоит из единства этих двух способностей. Способность мыслить состоит из двух своих логических уровней: способности мыслить рассудочно и способности мыслить разумно. Чувственность также делится на две способности: на способность чувствовать потребительски и на способность чувствовать нравственно, сердечно.

Все четыре сферы деятельности мышления и чувственности находятся в единстве сознания, составляя его деятельное содержание. Так как психике высших животных «свойственно рассудочно мыслить и потребительски чувствовать, то ясно, что ни рассудочное мышление, ни потребительская чувственность не могут входить в определение сущности человеческого сознания. А это может значить только одно: эта сущность определяется не иначе, как со стороны деятельности мышления – разумностью, а со стороны чувственной деятельности – деятельностью нравственного чувства. Деятельность нравственного чувства иначе называется любовью ... Таким образом, мы пришли к выводу о том, что сущность сознания обнаруживает себя в деятельном единстве разумной мысли и нравственной любви. Одним словом, сущность сознания – разумно-нравственная».²

Отсюда легко вывести следующую схему сознания, отвечающую на вопрос: что значит мыслить разумно, а чувствовать нравственно:

$Я \rightleftharpoons \text{не Я} (Я \rightarrow \text{не Я} \rightarrow Я),$

Здесь особо важен и значим первый акт деятельности разума в единстве сознания – акт волевого отказа от себя ради иного в себе. Только при наличии его осуществляется второй акт – акт подлинного отождествления с иным, с «не-Я», где только и разрешается противоречие между «Я» и «не-Я», разрешается в форме понимания, стало быть, и любви, того и к тому, к кому или к чему направлена разумная мысль в единстве с нравственным чувством. Не менее важен и третий акт совместной деятельности разумной мысли и нравственного чувства – волевой акт прихода к себе, к «Я», без которого не может быть понимания, стало быть, и

² Роднов Л.Н. Философия. Кострома, 2001. С. 90.

любви к себе, к своему «Я». Любовь к себе здесь проявляется в чувственно-сверхчувственном феномене собственного достоинства – нравственного достоинства, а вовсе не «яйности» на базе потребительски эгоистического отношения к иному и такому же отношению к себе, «любимому». Если мыслить метафизически, т.е. собственно философски, то в нравственном чувстве достоинства говорит с человеком свобода, определенная совестью как дар Божий.

Следовательно, сущность сознания – разумно-нравственна, или понимающе-любяща, что одно и то же.

Если существует истинная форма сознания, то, соответственно, должна существовать и неистинная его форма. Неистинное сознание появляется там, где разумная деятельность мысли не носит завершенного характера. Во-первых, неистинное сознание появляется тогда, когда в деятельности разумной мысли отсутствует первый акт ее деятельности – отсутствует жертвенная воля отказа от себя ради иного, ради «не-Я». Логическая форма неистинного сознания:

$$Я \leftarrow \text{не-Я} (Я \cdot \text{не-Я} \rightarrow Я).$$

Сознание, определенное такой формой неразумности (формой отрицательного разума), называется эгоистическим сознанием. Отсутствие воли поставить себя на место иного, «не-Я», умертвило тем самым разумность, исключив понимание иного и, следовательно, любовь к нему, превратило «не-Я» лишь в предмет потребления или средство для потребления другой вещи, которую в потребительски рассудочных целях возможно использовать.

Во-вторых, неистинное сознание мы имеем тогда, когда в деятельности разумной мысли отсутствует третий, завершающий ее акт – волевой акт прихода к себе, к пониманию себя, подлинной любви к себе, проявляющейся в чувстве собственного достоинства, само собой, нравственного достоинства. Речь идет об альтруистической форме неистинного сознания:

$$Я \rightarrow \cdot \text{не-Я} (\text{иначе } Я \rightarrow \text{не-Я} \cdot Я).$$

Эта схема показывает, что альтруист полностью отождествляет себя иному, но к себе не возвращается. Такая любовь к иному носит явно потребительский характер, и поэтому к подлинному пониманию другого не ведет.

В настоящем параграфе объясняется, почему необходимо понимать (следовательно, и нравственно любить) себя.

Во втором параграфе «Характеристика сознания» рассматриваются главные характеристики сознания и метода.

Во-первых, подчеркивается, что при исследовании сознания следует научиться как бы «плыть вместе» (*mitschwimmen*) с потоком, принимать в расчет его непрерывность и необратимость.

Во-вторых, предметами для сознания являются феномены, а не объекты (сущности) внешнего мира непосредственно. В принципе, наше сознание всегда имеет дело именно с феноменами. То есть все, что мы

осознаем (подвергаем осмыслению), есть чувство, образ, переживание, мысль, а не вещь сама по себе. Это не значит, что помимо феноменов не существуют вещи сами по себе («вещи-в-себе», по Канту). Феномены выступают по отношению к сознанию как непосредственно данная реальность – независимо от того, стоят ли за нею самосущие объекты или нет. Например, феномен кентавра существует (как образ), хотя соответствующего самосущего объекта в природе не выявлено.

Необходимо также учитывать, что сознание характеризуется направленностью на предметы, или интенциональностью (*intentio* – стремление). Оно всегда есть «сознание о ...» (*Bewusstsein von ...*). На каждом шагу сознание являет собой непрерывный выход за свои собственные пределы – выход к предмету.

На пути к более конкретному анализу предметностей сознания должны быть «отмыслены», «отодвинуты в сторону» (*suspendieren*) физические, психологические, индивидуальные стороны переживаний, «слои» феноменов, а также их воплощения в определенных суждениях, соответственно, в языковых выражениях.

Благодаря отношению сознания к предметности и интенциональному анализу высвечивается «смыслодающая» (*sinngebende*) функция сознания. Всякое языковое выражение обретает смысл только благодаря тому, что оно «полагает», «мнит», «интендирует» какой-либо предмет. Предметы сознания ни в коем случае нельзя путать с «вещами» вне сознания.

Подчеркивается, что сознания способно, с одной стороны, мыслить чистое Я, «чистую субъективность», а с другой стороны, интендировать «другие Я», других субъектов познания и действия, т.е. мыслить «интерсубъективность».

В третьем параграфе «Феноменологический метод и трудности его применения» рассматривается философский метод, предложенный Гуссерлем и который имеет дело не с фактами, а с сущностями, которые распознаются в результате эйдетической интуиции

Для феноменолога важно описать то, что действительно явлено сознанию, и пределы такой явленности. Речь не идет о «кажимости», противопоставленной «вещи в себе»: я не воспринимаю, как музыка мне является, – я слышу музыку. Вывод Гуссерля таков: начало всех начал – интуиция. Интуиция понимается как любое дающее созерцание из первоисточника. Именно первичное впечатление является этим первоисточником всех последующих возможных созерцаний. Смысл первичного впечатления состоит в том, что сознание усматривает нечто, не совершая никаких усилий сознания; но именно за счет пассивности восприятия интуиция направляет свой взор в сторону сознания, которое восприняло нечто, с целью обрести очевидность усмотренного. Без первичного впечатления, которое запечатлевает вещь в ее многообразии, опыт обретения очевидности в актах категориального созерцания не может быть признан достоверным и непосредственно усмотренным. Все, что

предлагается нам в интуиции первичным образом, должно быть принято таким, как есть, даже если только в границах предлагаемого.

Только интуиция как «бескорыстное», совершенно независимое от практики созерцание может доставить нам, утверждает А. Бергсон, адекватное познание реальности.

Интуиция – непосредственное постижение сущности вещей. Она постигает реальность как «жизнь», а не как механический образ «жизни».

Для характеристики феноменологического метода надо принять в расчет и сложную комбинацию «сущностной интуиции» и процедур феноменологического описания.

Вторая глава «Феноменология и этика» посвящена выяснению возможности рассмотрения этики с точки зрения феноменологии.

В первом параграфе «**Этимология и история терминов: этика, мораль, нравственность**» поднимается вопрос о необходимости различия терминов «этика», «мораль», «нравственность» (хотя нельзя забывать о том, что они не существуют по отдельности друг от друга, они взаимосвязаны). Было бы правильным употреблять термин «этика» по отношению к сфере блага и термин «мораль» по отношению к сфере долженствования (предикат блага и предикат долженствования). Именно здесь прослеживается их связь, зависимость друг от друга. Если даже стремление к благой жизни укоренилось в нас более глубоко, чем, предположим, запрет на преступление или ложь, то этика не может обойтись без морали: желательность не освобождает от императивности по той причине, что существует насилие, которое один человек может совершить по отношению к другому, превращая последнего из потенциальной жертвы в жертву действительную. Одним словом, именно зло в качестве вреда, причинённого одним человеком другому, приводит к тому, что намерение вести благоую жизнь не может избавиться от необходимости считаться с императивностью долженствования, проявляющегося либо в негативной форме в виде запрета, либо в позитивной форме в виде обязательства.

Учитывая вышесказанное, является целесообразным различать этику как учение о морали и этику как учение о подлинной нравственности: в том случае, где мы имеем дело с этикой как учением о морали, там мы имеем дело с Кантом, с его категориальным императивом, базирующемся на долге. Если же мы говорим об этике как учении о нравственности, то мы имеем дело с любовью.

Во втором параграфе второй главы «**Обоснование этики через призму феноменологии**» материальная этика ценностей Шелера рассматривается как учение об утверждении нравственных ценностей в жизни человека. Материальная этика ценностей Шелера противопоставлена формальной этике Канта.

Известно, что в основе кантианской этики лежит альтернатива долга и удовольствия. Мы делаем нечто либо потому, что этого требует моральный закон, либо потому, что нам это нравится. Но такая постановка вопроса

означает отсутствие объективной оценки. Так, во имя долга мы лишаем себя радости жизни и полноты бытия. Шелер находит иное основание этики: не долг, а ценность. Кант не отделял блага от ценностей. Благо – нечто наделенное ценностью.

Шелером формулируется одно из главных понятий его этики – материальное априори. «Исправляя» главную ошибку Канта – отождествление априорного и формального – Шелер приходит к пониманию априорного как содержательной, или материальной, данности. У Канта, как известно, содержание давалось только посредством эмпирического опыта, с помощью беспорядочных чувств, требуя для получения знания определенной цензуры и корректировки со стороны формально понимаемых априорных форм восприятия и рассудка. Шелер же настаивает, что чувственное содержание характеризует лишь способ, каким это содержание приходит к нам, но не определяет его; поэтому и возможно созерцание априорного содержания, но, естественно, не во всяком, а только в феноменологическом опыте. Соответственно, и противопоставление априори и апостериори становится противопоставлением не опыта и неопыта, а двух разных опытов – феноменологического и, по большому счету, всякого иного, особенно эмпирического.

В целом же, рассматривая спор Шелера с Кантом по поводу априори, можно указать на два принципиальных пункта.

В европейской философии прочно укрепились положение Аристотеля, что душа является местом идей – правда, не вся душа, а только ее разумная часть, страсти же, к которым причислялись и разнообразные эмоции, затемняют и искажают деятельность разума и должны быть по возможности максимально элиминированы из философского познания. Такой подход, лежащий в основании понимания человека исключительно как *animal rationale*, был неприемлем для Шелера. Если мир эмоций противостоит миру рассудочной деятельности, то это не значит, что он ниже его, так сказать, по статусу – это просто другой мир. Но для обоснования такой точки зрения как раз и требовалось показать, что эмоции не просто эмпирическая составляющая человеческого существования, с которой приходится мириться в повседневной жизни и которую необходимо преодолевать в философской, а онтологическая основа целостности его духа. Таким образом, понимание человеческого духа как состоящего исключительно из противостоящих друг другу чувств и разума уже не отражало для Шелера всю целостность человеческого бытия – в него с полным правом должны входить и эмоции. И Шелер не только вводит их, но и признает сущностный априоризм эмоциональной жизни, не допуская сведения ее ни к аффектам, ни даже к страстям.

Другой момент тесно связан с предыдущим. Поскольку сердцевинной эмоциональной жизни является любовь, в частности любовь к тому миру, в котором ты живешь, то Шелер неслучайно говорит о «враждебности», «недоверии», «страхе» Канта перед миром, почему он всегда и стремится его

организовать, оформить и «овладеть». И эта установка, конечно, в корне противоположна установки «любви к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему»³ которая и вдохновляла всю жизнь Шелера.

Все сказанное приводит Шелера к дифференциации нравственного познания, желания и этики. Нравственное благо является не понятием, а материальной ценностью, поэтому этическое познание не зависит от нравственного желания. Хотя «усмотрение блага» изначально определяет различие добра и зла, однако это не исключает проблему, как привести человека к этому «сущностному видению», не исключает традиции, авторитета, воспитания, наследования и всего остального, благодаря чему происходит формирование способности различать добро и зло, постигать иерархию ценностей.

В этом случае спрашивается, что есть добро как добро и зло как зло? Роднов считает, что добро нельзя определить, не касаясь понятия разума. Своей «Философией» он пытается донести, что «истина разума» находится в нравственной деятельности сознания. А это значит, что не «добро» определяет нравственность, а нравственность определяет добро как добро. Поступок человека всегда будет добрым, если этот поступок определен нравственной, стало быть, и разумной, составляющей сознания. «Добро – это продукт нравственной любви. Исходи из понимания и любви к другому, и ты будешь нести ему подлинное добро. Нравственная любовь с ее подлинной и конкретной разумностью мысли, порождая, несет в себе добро к иному, ко всему сущему, а не наоборот».⁴ Зло же есть продукт неистинной деятельности сознания, эгоистической или альтруистической.

Итак, теория ценностей должна быть не логическая, а чувственная и вместе с тем не апостериорная, а априорная.

Третий параграф «Иерархия нравственных ценностей» утверждает правомерность высказывания о том, что ценности не усматриваются теоретическим разумом, являющимся фактически рассудком, но они чувствуются и воспринимаются как истинно понимающее, то есть подлинно разумны. Иерархия этих ценностей самоочевидна для чувственно-эмоциональной интуиции, которая, независимо от воли и долга, ставит их в нужном порядке. Ценности способствуют развитию собственной природы личности, поэтому к ним необходимо стремиться. Бесспорно, существуют реальности, которые всегда являются объективными ценностями для личности, всегда ведут к ее развитию: истина, любовь, соблюдение божественного закона и т.д. И наоборот, существуют реальности, которые можно назвать антиценностями, то есть такие реальности, которые по своей природе противоречат целостной структуре личности: ненависть, зависть, злоба. Важно, чтобы личность сформировала для себя шкалу объективных

³ Там же. С. 286

⁴ Там же. С. 112.

ценностей, правильно выстроенных в иерархическом порядке, так как такая шкала есть ориентир подлинно человеческого поведения.

«Вся наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия, – пишет Шелер, – обладает "чистыми" – в их сущности и содержании независимыми от факта человеческой организации – актами и закономерностями актов. И эмоциональная составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют изначальное априорное содержание, которое у них нет нужды одалживать у "мышления" и которое этика должна раскрыть независимо от логики. Существует априорный *ordre de coeur*, или *logique de coeur*, как метко замечает Паскаль».⁵

Паскаль первый высказал мысль, что ценностные суждения являются суждениями нашего чувства, а не суждениями математического рассудка. Но, как известно, Паскаль не решил проблему связи разумности мысли с деятельностью нравственного чувства. Эту проблему берётся решить Роднов Л.Н. Для этого он предлагает различать две формы чувственной деятельности потока сознания. «В этом потоке мы действительно только две формы чувственности и обнаруживаем. Это потребительская чувственность и чувственность нравственная, «сердечная» ... чувственным содержанием рассудочной деятельности мысли является потребительская чувственность. Иначе, и более философски грамотно: рассудок есть универсальная форма потребительской деятельности сознания. Там, где человек чувствует потребительски, там он мыслит рассудочно ... Разумная деятельность мысли ... выступает универсальной формой деятельности нравственного чувства. Стало быть, там, где я мыслю разумно, там я чувствую нравственно, там я нравственно люблю. А там, где я нравственно люблю, я мыслю разумно».⁶ Таким образом, мы приходим к уже упомянутой логической формуле разумного мышления:

Я ⇔ не – Я.

Теперь очевидно, что ценности по Паскалю не усматриваются теоретическим разумом, но они чувствуются. Для этого, однако, нужно обладать очень тонкой способностью чувствовать.

В четвертом параграфе «Любовь как способ исполнения ценностей» автор доказывает, что любовь способствует сущностному видению предмета, она открывает зрение для созерцания высших ценностей, в то время как ненависть закрывает. Любовь и ненависть – это, прежде всего, акты, в которых происходит расширение или сужение царства ценностей. Для акта любви важно не то, что он как бы направлен в качестве ответа на чувствование или предпочтение ценности, а то, что «этот и только этот акт играет роль подлинного первооткрывателя в нашем схватывании ценностей, что он представляет собой некое движение, в процессе которого начинают

⁵ Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произ. М., 1994. С. 282.

⁶ Роднов Л.Н. Философия. Кострома, 2001. С.24.

сверкать и открываться новые и более высокие ценности. Значит, любовь идет впереди как пионер и путеводитель чувствования и предпочтения ценностей, а не следует за этими актами». ⁷ Таким образом, любовь играет действительно творческую познавательную роль, хотя любовь не создает ценностей, которые по своей природе несотворимы и неуничтожимы. Она не состоит в поиске достоинств и недостатков и не желает изменения своего предмета, она не сводится ни к должному, ни к чувствуемому. Для выражения ее специфики лучше всего годится выражение: «стань таким, какой ты есть». Любовь – это движение, в котором предмет, как носитель ценности, достигает своего высшего состояния, она создает ценности, в то время как ненависть уничтожает их.

«Любовь человека – это особая разновидность, частица универсальной, везде и всюду действующей силы. Любовь всегда динамична, она есть быющее ключом становление и возрастание вещей». ⁸ Любовь обуславливает связь сознания и бытия, созерцания и мышления, деятельность человеческого духа. Именно в этом, по мнению Шелера, и состоит высокий морально-метафизический смысл любви и ее законов: закон примата любви над ненавистью и закон примата любви над познанием.

В третьей главе «Феноменология и религия» доказывается, что религия и религиозная сфера принадлежат человеку по самой его сути. Тот или иной тип отношения к Абсолюту, культ идолов или почитание Бога, сотворившего небо и землю, формулировка религиозных мифов в более или менее фантастической форме или в богооткровенных истинах, установление наивных и абсурдных запретов или подлинных нравственных предписаний, основанных на вере, – всё это разновидности непрерывного поиска Абсолюта, которые составляют самую суть религиозности. Выбор человека всегда имеет эсхатологическую, собственно религиозную, перспективу, потому что от того, пойдет ли он путем жизни или смерти, зависит весь ход человеческой истории.

В первом параграфе «О теологической направленности сознания» обосновывается мысль о том, что феноменологическая редукция, влекомая переживаниями своих собственных актов освобождения от эмпирического опыта приводит не только к «чистому» – трансцендентальному (в смысле Канта) – сознанию, но и сознанию трансцендентному, то есть выходящему за пределы наличного бытия, в метафизическую сферу (в смысле Аристотеля) этого бытия, связанную с понятием вечности, вневременности. Таким образом, показывается, что Тайна этой Вечности, сконцентрированная в чувственно-сверхчувственном феномене Бога, является неотъемлемой стороной деятельности индивидуального сознания человека. Правда, лишь при том условии, что сознание это – истинно, сущностно, то есть

⁷ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 268

⁸ Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. Bern, 1957. S. 355.

нравственно-разумно. Ни эгоистическое, ни альтруистическое сознание к такой трансценденции не способно.

Надо уточнить, что рассудок не может дотянуться до эсхатологической сферы бытия, он не может трансцендировать, поскольку он всегда предметен и связан с потребительским чувством – со стремлением обладать чем-то предметным и использовать этот предмет в своих потребительских целях. Роднов Л.Н. указывает, что «рассудочное мышление может прийти к Богу не само по себе, а с помощью знания догматики Священного Писания, представляя Бога как вещь, как некий предмет, как некое Существо телесного свойства, от которого он ждет защиты, преследуя те же потребительские цели эгоистического характера».⁹

Таким образом, появляется закономерный вопрос, если человек не способен рассудочно понять Бога, а «может лишь проповедовать его существование в загробном мире с потребительской целью спасения «на небесах» и своеобразной «палочки-выручалочки» в повседневных делах обычного обывателя, хороня при этом и Бога и Веру, а заодно и развращая самих священнослужителей поборами с прихожан»¹⁰, то, что может привести нас к Богу? Роднов Л.Н. отвечая на этот вопрос, подчеркивает, что «разум как универсально-логическая форма деятельности нравственного чувства (любви как любви) способен трансцендироваться за пределы налично-предметного бытия за счет той самой воли, которая лежит в основании деятельности разумной мысли и позволяет войти в любое иное, в любое «не-Я», в том числе и такое «не-Я», которое не есть предмет, а есть понимающий личностью (а вовсе не субъектом познания, как в науке) чувственно-сверхчувственный феномен, не помещенный ни в какое пространство и ни в какое время. ... При этом приходит понимание того, что без любви к миру сущего не может быть и любви к Богу»¹¹.

Религиозная традиция как система знаний надчеловеческого происхождения и характера передается тем, кто готов ее воспринять, кто выразил внутреннее намерение овладеть искусством быть свободным, тем самым прервать бесконечную цепь рождений и смертей, на которую обрекло себя человечество. Ведь мы умираем обычной смертью потому, что нам не приходит голову мысль о возможности изменить себя. Кроме того, мы часто не можем совладать с таким объяснимым, но крайне пагубным желанием ничего не менять, а при этом радикальное изменение себя должно быть совершенно в течение жизни. Возможно, восхождение человека по всем планам вселенского существования вплоть до слияния с Абсолютом и есть цель, которую и может иметь человеческая жизнь. Таким образом, жизнь, предстает как цепь инициаций, а смерть начинает восприниматься как высшее посвящение, как начало нового духовного существования, как магический переход, открывающий новые пласты индивидуального

⁹ Роднов Л.Н. Философия. Кострома, 2001. С. 33.

¹⁰ Там же. С. 34.

¹¹ Там же. С. 34

сознания внутри неисчерпаемого Абсолюта, который на самом деле находится не в вышине или где-то за морями и долами, а здесь и повсюду.

Данный переход не только свидетельствует о независимости и победе над смертью, но есть, прежде всего, обретение духовной свободы в результате целого и трудного процесса приобретения знаний и умений. Постоянное открытие себя собственному взору через искоренение принятых обществом стереотипов мышления, форм восприятия и понимания мира позволяет выйти за рамки односторонне-оценочных интерпретаций, проникнуть в сферу расширенного восприятия и трансцендентных сущностей.

Трансценденция – это что-то, лежащее за пределами мира и человеческого существования, но придающее им ценность и смысл. Можем ли мы утверждать, например, что трансценденция – это Бог? Этот вопрос весьма детально разбирается у К. Ясперса. Стоит нам сказать, что трансценденция – это Бог, как нам немедленно придется уточнить и конкретизировать – какой из богов? А, сказав, какой из богов известных на настоящий момент религий имеется в виду под трансценденцией, мы тем самым уже зададим определенную канву для интерпретации шифров трансценденции и, значит, посягнем на свободу экзистенции, «подлинного существования», на право бесконечно разнообразно толковать шифры трансценденции. Для того чтобы это право было бесспорным, трансценденция, следовательно, должна оставаться максимально неопределенной.

Основная идея К. Ясперса: если трансценденцию и можно назвать Богом, то об этом Боге можно знать только, что он есть. И этого достаточно. Нельзя сказать даже, что Бог представляет собой. Если додумать эту мысль до конца, то, в принципе, и слова «Бог есть» не должны произноситься. Ведь слово «бог» неизбежно тянет за собой множество закрепившихся за ним в религиозных учениях значений. И вообще, любое слово создано человеком и поэтому антропоморфно, не годится для выражения того, что принято именовать Богом. Не случайно говорится, что изреченное слово есть ложь.

Итак, согласно Ясперсу «пробиться» к другому, не физическому, а духовному миру человек может через пограничную ситуацию, экзистенцию и свободу. Если познание имеет своим объектом всё сущее, если человеческая воля может стремиться ко всему благому, то последнее решение человека перед лицом бытия и блага зависит от его свободного выбора. Оно нигде не записано заранее и не предопределено. Именно в таком самоопределении личность реализует смысл своей жизни. Акт познания сам по себе не реализует никакой нравственной человеческой ценности. Познание, которое остаётся замкнутым в самом себе и не ведёт к свободному и добровольному решению, не реализует личность.

Категория «свобода» определяет то духовное пространство, которое находится в компетенции человека. Хотелось бы подчеркнуть, что в этой связи принято говорить не столько о свободе как таковой, как о свободе

воли. Воля — неотъемлемая часть человеческой природы, она имманентна человеческому естеству, без нее человек не может считаться разумным существом. Способность человека к определению направленности собственной воли является важной чертой его природы. Тем не менее, даже не в самой способности выбирать между добром и злом заключается высочайшая ценность свободы, а в выборе добра, способности допустить в пространство человеческой свободы Бога. Человек тем свободнее, чем лучше он выбирает, и выбирает тем лучше, чем большее благо он выбирает. Иначе говоря, свобода заключается не в произвольной решимости делать то, что мне взбредет в голову, как это часто думают, а в надлежащем освобождении от предосудительных и античеловеческих влечений. Последний и решающий объект воли, высшее благо, то, что мы сознательно или бессознательно ищем, — это счастье. Мы не можем ни желать и ни искать счастья, так как с необходимостью тяготеем к нему. Воля всегда устремлена к бесконечной полноте бытия, истины и блага, потому что испытывает влечение к этой полноте и потребность в ней. Ум непрестанно требует больше бытия, больше истины и не успокаивается до тех пор, пока не обретет ее полноту. Точно так же и потому же воля не успокаивается, пока не достигнет полноты блага, которая и есть счастье. Метафизика говорит нам о том, что Высшее Благо — это и есть Бог. Только достигнув обладания Им, мы вполне успокаиваемся; поэтому человек неосознанно все время стремиться к Богу.

Поэтому важно, чтобы иерархия благ следовала порядку причастности к Высшему Благу. Благо тем выше, чем ближе оно к Высшему Благу. Наша воля выбирает тем вернее и человечнее, чем стремится она к более благому. Направленность воли к добру и свобода являются важнейшими факторами спасения.

Во втором параграфе «Сложность изучения религии» доказывается, что религию необходимо рассматривать с внешней и внутренней стороны.

С внешней стороны, религия представляет собой, прежде всего, мировоззрение, включающее в себя ряд положений (истин), без которых (хотя бы без одного из них) она теряет самое себя, вырождаясь или в колдовство, оккультизм и подобные псевдорелигиозные формы, являющиеся лишь продуктами ее распада, извращения, или в религиозно-философскую систему мысли, мало затрагивающую практическую жизнь человека. Религиозное мировоззрение всегда имеет общественный характер и выражает себя в более или менее развитой организации (церкви) с определенной структурой, моралью, правилами жизни своих последователей, культом и т.д.

С внутренней стороны, религия — это непосредственное переживание Бога.

Третий параграф «Обоснование религии через призму феноменологии» представляет собой конкретное исследование феноменологического изучения религии.

Одним из основателей классической феноменологии религии, по праву, считается немецкий мыслитель Рудольф Отто, который предметом своего научного изыскания сделал религиозное сознание, направленное на постижение божественного. Главная заслуга Р. Отто состояла в детальной разработке категории «священное» и феноменологическом описании универсальной, сущностной структуры религиозного опыта. Р. Отто предлагает исключить из священного рациональный и моральный моменты. Для обозначения того, что остается после проведенной операции (священное минус моральное, минус рациональное вообще) немецкий теолог и религиовед использует термин «нуменозное» (от лат. *pimen* – священное, сакральное, божественное). «Нуменозное» по Отто уникально и автономно. «Оно не выводимо ни из какого другого чувства, не способно “развиваться” из другого. Это – качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле»¹².

Вслед за Р. Отто многие феноменологи стали подчеркивать, что религия, сущностью которой является нуменозное, должна рассматриваться как нечто *sui generis*¹³, обладающее неповторимыми чертами и собственными законами развития.

Особенно отчетливо это прослеживается в творчестве Макса Шелера, который был одним из основателей и виднейшим представителем классической феноменологии религии. Природу божественного М. Шелер раскрывает при помощи двух сущностных определений: оно – абсолютно сущее, оно – священное. Божественное, продолжает рассуждать М. Шелер, обнаруживает и являет себя в вещах и событиях природного мира, в человеческом сознании, в социальной и исторической реальности. Все это следует отнести к естественному откровению, которому соответствует естественная религия. Если божественное обнаруживает и являет себя посредством личностей (*homines religiosi*) и слова, то речь идет о позитивном откровении, которому соответствует позитивная религия.

Уделив главное внимание религиозному акту, М. Шелер неустанно подчеркивает, что сущностная феноменология религии должна включать не только философский анализ религиозного сознания, она призвана разрабатывать учение о божественном, а также изучать проявления божественного в природе, социальный и исторический аспекты религии. Такое понимание предмета исследования открывало широчайшие перспективы для формирующейся феноменологии религии.

Г. Ван дер Леув видит задачу феноменологии религии в обнаружении сущности реальных феноменологических явлений религии (например, таких как, религиозная вера, душа, любовь к Богу и т.п.), таких, которые не нуждаются в дополнительной рефлексии, а прочно укоренились в общественном сознании.

¹² Otto R. *Das Heilige*. S. 61–62.

¹³ В своем роде, своеобразный (лат.).

Новаторская, научная позиция этого феноменолога заключается в том, что в феноменологии религии он усматривает методологическую основу изучения феноменов религии не как метафизических проявлений, а как реально существующих объектов и отношений в комплексе «человек – окружающий его мир».

В настоящее время феноменология религии представляется самостоятельной религиозноведческой дисциплиной, исследующей религиозные феномены посредством направленности сознания на феноменологический предмет и дальнейшей реализации их значений и смыслов, с последующим систематическим описанием и классификацией на основе соотнесения и сравнения. Изначально феноменология религии призвана обнаружить, описать и охарактеризовать эмпирические недоказуемые феномены религии (Бог, душа и т.п.), представить их в спектре естественного существования. Другими словами, феноменология религии основывается на признании объективного существования и проявления некоторых религиозных феноменов – *hierophanie* (от греческого *hierō* – священный и *phanie* – проявление), которые усматриваются через сопричастность человека к священному (например, чувство любви к Богу) и отличаются от реально проявляемых религиозных явлений (культовая деятельность, религиозные отношения и т.п.).

В третьем параграфе «Методология феноменологии религии» показаны важнейшие методы феноменологии религии такие, как сравнительный анализ и классификация различных типов религиозных феноменов, метод, обозначаемый греческим термином «*epochē*» (приостановка суждений, воздержание от суждений), который был введен в философский контекст XX в. Э. Гуссерлем, а затем получил хождение в религиозноведении. Руководствуясь этим методом, исследователь должен сменить «естественную установку» (философские, научные и обыденные представления о реальном мире) на «феноменологическую» (выделение сознания в качестве единственного объекта рассмотрения).

В **Заключении** сформулированы итоги работы и намечены перспективы дальнейшего исследования.

**ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ОТРАЖЕНЫ В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:**

**Статьи в ведущих научных журналах и изданиях, рецензируемых
ВАК РФ:**

1. Румянцева, Л.Н. Феноменология и этика. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Вестник КГУ им. Некрасова – Кострома: Изд-во КГУ им. Некрасова, 2007. – Вып. № 2. – С. 243–247.

2. Румянцева, Л.Н. Истинное сознание и неистинные его формы. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2009. – № 1(4). 0,3 п.л.

**Статьи в сборниках научных трудов и тезисы докладов на
научно-практических и научно-теоретических конференциях:**

3. Румянцева, Л.Н. «Формальная этика» Канта и «материальная этика ценностей» Шелера [Текст] / Л.Н. Румянцева // Вестник КГТУ – Кострома: Изд-во КГТУ, 2003. – Вып. № 8. – С. 106–108.

4. Румянцева, Л.Н. Проблема личности в экзистенциальной философии. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Сборник научных трудов молодых ученых КГТУ – Кострома: Изд-во КГТУ, 2003. – Вып. № 4. – С. 266–268.

5. Румянцева, Л.Н. К вопросу о феноменологическом методе. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Вестник КГТУ – Кострома: Изд-во КГТУ, 2004. – Вып. №10. – С. 25–27.

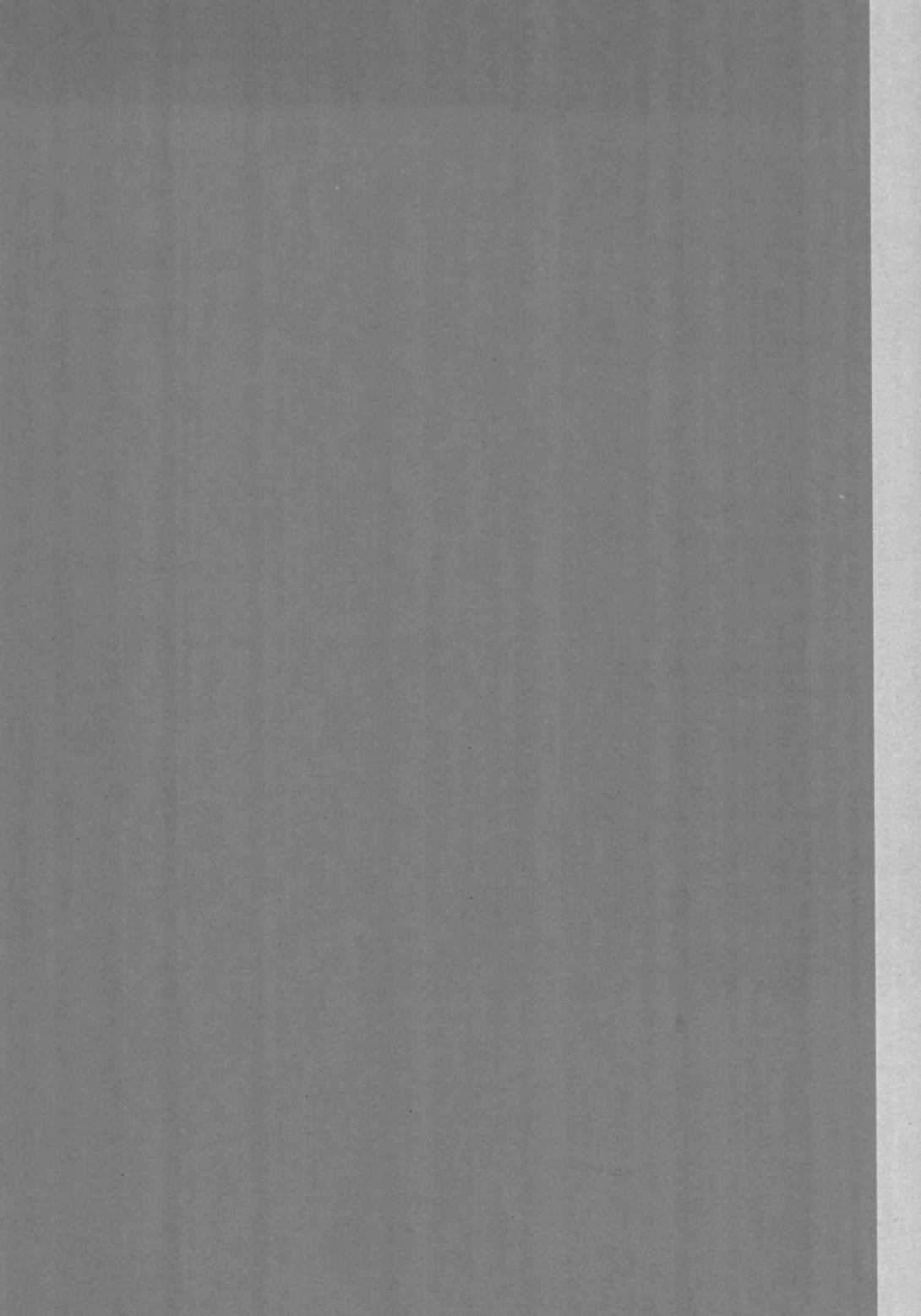
6. Румянцева, Л.Н. Религия как специфический человеческий феномен. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Сборник научных трудов молодых ученых КГТУ – Кострома: Изд-во КГТУ, 2004. – Вып. № 5. – С. 29–32.

7. Румянцева, Л.Н. Что такое религия? [Текст] / Л.Н. Румянцева // Вестник КГТУ – Кострома: Изд-во КГТУ, 2005. – Вып. № 12. – С. 13–14.

8. Румянцева, Л.Н. Смысл и сущность феноменологии. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Современные наукоемкие инновационные технологии развития промышленности региона: материалы Международной научно-технической конференции (Кострома, 5–6 октября, 2006 г.). – Кострома: Изд-во КГТУ, 2006. – С. 245–246.

9. Румянцева, Л.Н. Любовь как способ исполнения ценностей. [Текст] / Л.Н. Румянцева // Современные проблемы социально-гуманитарных наук: материалы Всероссийской научно-практической конференции (Кострома, 8–9 декабря, 2007 г.). – Кострома: Изд-во КГУ имени Н.А. Некрасова, 2008. – С. 92–95.

10. Румянцева, Л.Н. Иерархия нравственных ценностей [Текст] / Л.Н. Румянцева // Теоретические знания – в практические дела: материалы IX Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 25 марта, 2008 г.) – Омск: Изд-во филиала ГОУ ВПО «РосЗИТЛП» в г. Омске, 2008. – С. 199–202.



10 =

Подписано в печать 24.04.2009 г.

Формат 60×84 $\frac{1}{16}$.

Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 1,4.

Тираж 100 экз.

Заказ № 1162.

Издательство Вятского государственного гуманитарного университета,
610002, г. Киров, ул. Красноармейская, 26

Издательский центр Вятского государственного гуманитарного университета,
610002, г. Киров, ул. Ленина, 111, т. (8332) 673-674